

CREER Y SABER: LA AUTORIDAD DE LA VERDAD

CÉSAR IZQUIERDO

Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Believing and knowing: the authority of truth

The Encyclical places truth as the main axis around which genuine thought revolves. Truth, which every man seeks, must drive the endeavour of reason. Descartes' *separate reason*, Kant's *pure reason* or Hegel's *absolute reason* are, when you come down to it, a pessimistic cut back on the capacity of human thought. In opposition to these conceptions, the Encyclical proposes an *open* reason that audaciously recognises the authority of truth. This attitude is manifested as an opening up to faith, to mystery. Opening up to faith is necessary for reason to face a horizon of reality that exceeds it and thus surpass its own limitations. The unity between reason and faith is indispensable for recovering a genuine theological rationality open to dialogue without reductionisms or discriminations.

¿Qué dice la *Fides et Ratio* a los teólogos? Ésta es la pregunta a la que los organizadores de este Simposio me han pedido que dé una respuesta en mi intervención. Para hacerlo, me parece, sin embargo, que es necesario despejar previamente una cuestión, que es la de los destinatarios de la Encíclica de Juan Pablo II. ¿A quién se dirige en realidad Juan Pablo II en su última Encíclica?

Dos consideraciones distintas son a este respecto iluminadoras. En primer lugar, las propias palabras del Pontífice. En la fórmula de saludo introductoria solamente aparecen los Obispos como aquellos a quienes se dirige el Papa: "Venerables Hermanos en el Episcopado...". Hay que proseguir la lectura hasta el número 6, para encontrar que no son solamente los Obispos los interpelados por la palabra de Papa, sino también los filósofos y teólogos y todas las personas que buscan la verdad (n. 6). Como más adelante se afirma que una definición del hombre es

la de ser aquel que busca la verdad, se puede concluir que los destinatarios de la *Fides et Ratio* son, en realidad, todas las personas.

Una segunda observación nos lleva a considerar el contenido de la Encíclica. Se ha dicho con razón que es un texto complejo. Hay en ella partes que diagnostican clara y profundamente la actitud de nuestro tiempo ante la verdad, y que resultan profundamente iluminadoras para cualquier lector medianamente instruido. Al lado de ellas, sin embargo, se encuentran otras afirmaciones que suponen alguna familiaridad con cuestiones complejas del saber y que, por tanto, no son en realidad accesibles a todas las personas.

Podría entonces pensarse que la argumentación pontificia se dirige a un amplio abanico de destinatarios de forma sectorial: una parte iría dirigida a los obispos, otra a los filósofos, otra a los teólogos y otra, finalmente, al conjunto de los lectores. Personalmente no comparto esa solución, sino que pienso que la Encíclica contiene un tipo de discurso común al grupo de personas formado por los obispos, filósofos, teólogos y personas que buscan la verdad; todos incluidos.

La diversidad estará en la lectura que cada uno haga del texto papal. Grupos tan heterogéneos como pueden ser los filósofos y los obispos, e incluso, como son los filósofos y los teólogos, parten de sensibilidades diversas, a veces muy marcadas, respecto a las relaciones entre la fe y la razón. De acuerdo con los diversos presupuestos, el rico contenido de la Encíclica dará lugar entonces a unas u otras reflexiones, pero, en todo caso, no podría suceder que las diversas formas de entender los contenidos de la *Fides et Ratio* fueran resultado de la apropiación, por unos u otros, de alguna parte de la Encíclica, con exclusión del resto. La totalidad de la *Fides et Ratio* va dirigida a todos. Precisamente por ello se debe insistir en la necesidad de recibirla haciendo el esfuerzo de abrirse y, en su caso, de modificar las perspectivas particulares con las que inicialmente es recibida.

Afirmado lo anterior, volvamos a la pregunta de la que partíamos: ¿Qué dice la *Fides et Ratio* a la teología y a los teólogos? Ciertamente la teología aparece en el núcleo del documento y no faltan algunas referencias directas a los teólogos y a los ejemplos y cometidos que deben tener en cuenta. Pero, si tenemos presente lo que se ha dicho en las líneas que preceden, sería incorrecto limitar lo que la *Fides et Ratio* dice sobre la teología y los teólogos a los párrafos en que se les nombra directamente. Y sería incorrecto porque lo que realmente dice la Encíclica a los teólogos es la totalidad de su contenido, es decir, lo mismo que dice a los filósofos y a las personas que buscan la verdad. No existe, por tanto –de acuerdo con lo expresado anteriormente–, una parte que interesa a los teólogos, distinta de la que interesa a los filósofos y de la que

se dirige a las personas que buscan la verdad. Todo es para todos; no hay lugar para alternativas. El teólogo es destinatario de toda la Encíclica, porque es, o al menos debe ser, también filósofo, y también persona que busca la verdad.

La cuestión de la verdad es, precisamente, el gran tema de la *Fides et Ratio*: existe la verdad, y el hombre puede y necesita conocerla. Esta afirmación es clave para la teología, que sólo se autocomprende a sí misma en relación con la verdad. Más allá de toda crítica y de toda sospecha sobre la verdadera naturaleza del discurso teológico, éste no se entiende sino en cuanto se refiere a la verdad; y cuando esta relación se debilita es innegable que decae el ímpetu específicamente teológico.

No a todos, sin embargo, resulta fácil admitir que la teología se ocupe de la verdad, sin más especificaciones. En el origen de la teología, hay un *logos* que llega a la razón a través de una mediación, de aquella precisamente frente a la que invitaba a rebelarse el *¡sapere aude!* kantiano: la autoridad. La verdad de la teología se apoya en último término sobre la autoridad de la revelación divina, por lo que no parece fácil llegar a un punto de encuentro entre lo que se sabe por uno mismo y lo que se cree por otro. La autoridad de la verdad se daría solamente en lo que se sabe, mientras que en lo que se cree, se trataría de otra autoridad, la autoridad de la Palabra de Dios o, como afirma clásicamente la teología, la autoridad de Dios que revela, que viene a ser entonces el motivo formal de la fe; en todo caso, una autoridad ajena a la autonomía del sujeto; una heteronomía.

Ese planteamiento tan claro y tan sin complicaciones se ha impuesto en parte del mundo del pensamiento. No sólo entre quienes no admiten que exista ninguna verdad estable, sino incluso entre defensores de una metafísica muy racional. Y sin embargo, ese planteamiento depende —mucho más de lo que se es consciente— de presupuestos históricos que vician el desarrollo y las conclusiones a que llega. Precisamente en la *Fides et Ratio*, la teología encuentra elementos para su, digamos, rehabilitación. La Encíclica de Juan Pablo II proporciona argumentos y reflexiones para mostrar que la teología, que afirma la autoridad de la revelación, no es ajena a la autoridad de la verdad. Ciertamente, reconoce sin ambages la autoridad de la verdad que le viene de la autocomunicación de Dios en la palabra y en la historia; al mismo tiempo, tiene la convicción de que una razón no reductiva puede aspirar a reconocer la autoridad de la verdad revelada. Por eso, el teólogo —en este punto como el simple creyente, pero con más motivo— cree y sabe. Frente a toda presentación disyuntiva que obligara a elegir entre creer o saber, la pretensión teológica es que no hay un creer que no sea al mismo tiempo saber.

En lo que sigue, abordaremos la cuestión en tres momentos. En el primero, nos detendremos en el carácter abierto con que la *Fides et Ratio* presenta la razón, gracias a la cual el hombre puede hablar dignamente de la verdad, de una verdad no jibarizada según la escala de la razón instrumental o utilitaria. A continuación, examinaremos la cuestión que considero medular para el tema que nos ocupa, que consiste en aclarar qué significa exactamente creer. En relación con esa cuestión, aludiremos brevemente a las nociones de revelación y misterio. Finalmente, ya en el tercer apartado de nuestra pesquisa, nos referiremos a la racionalidad teológica. Será especialmente en este punto —también en los anteriores, por supuesto— en el que tendremos que prestar atención a las relaciones entre filosofía y teología.

La “razón abierta” de la Fides et Ratio

No encuentro un calificativo mejor que “abierta” para designar la presentación de la razón que hace la Encíclica. *Fides et Ratio* rompe con las angosturas de la razón moderna que ha aprisionado y reducido la verdad para que cupiera en sus reducidas dimensiones científicas, positivas o simplemente prácticas. La consecuencia ha sido dramática. El movimiento comenzado con la emancipación de la razón respecto a la fe, ha seguido derroteros de sucesivas pérdidas: se perdió la referencia a la totalidad, dividida ahora entre los saberes regionales de la filosofía y de la teología. Se debilitó a continuación la confianza en la razón. Finalmente se renunció a una verdad que fuera más allá de los fenómenos cambiantes. La tentación del nihilismo —citado repetidamente en la Encíclica— parecía la salida más honesta y heroica.

Hay, por tanto, una dependencia de la actual situación de pérdida de la verdad respecto al nacimiento de la razón moderna. El proceso seguido por ésta ha sido largo y complicado. En todo caso, las principales encarnaciones de la razón moderna han tenido lugar bajo la forma de razón separada (Descartes), razón pura (Kant) y razón absoluta (Hegel). Algunos resultados de esas formas de concebirse la razón representan monumentos de poderosa especulación filosófica. Y sin embargo, se puede afirmar que, incluso al construir grandes sistemas como el idealista, esta razón ha puesto de manifiesto, al mismo tiempo, su poder y su pequeñez, ya que después de tanto esfuerzo no ha logrado superar los límites de la inmanencia. Ha logrado dilatar su propia capacidad, pero sin dejar al mismo tiempo de reducir lo real a lo que cabe en ella. No ha dejado, por ello, de ser una razón pequeña, capaz solamente de una verdad igualmente pequeña.

La racionalidad *separada* partía de una heterogeneidad en las facultades y trasladaba esa heterogeneidad a la realidad. La realidad, desde ese punto de vista al que no es ajena incluso alguna forma de apologética clásica, no es ni continua ni unitaria, sino que se halla estructurada en diversas naturalezas entre las cuales puede existir una relación de mayor o menor proximidad, pero siempre de separación. En el caso del racionalismo, la atribución de máxima realidad corresponde a lo racional, mientras que todo lo que ante la razón humana no aparece como tal, es algo distinto, separado, con una separación que se convierte en subordinación: hay realidades más “reales” que otras. Al final, se descubre que sólo se reconoce verdadera realidad a lo racional. Lo demás, lo que no puede ser pensado, existe casi como un residuo.

Entre lo “no racional” así entendido está la fe, que representa lo constitutivamente irreducible a filosofía. Al ser rechazada del mundo de lo racional, la fe provoca en algunos autores una respuesta asimismo de rechazo de la razón. El proyecto al que aspiran entonces es fundar la consistencia de la fe sobre el hundimiento de la razón a la que no se reconoce capacidad de acceder a la verdad. Es la opción fideísta en su forma pura, que más tarde manifestará su influjo en formas de fideísmo más débiles.

La racionalidad *pura* es consecuencia del racionalismo, y su representante característico es Kant. En Kant, la separación entre naturaleza y espíritu da lugar a una razón pura hermética que sólo se pronuncia si cuenta con experiencia y necesidad. Todo lo que no es susceptible de experiencia y concepto no pertenece a la razón pura, no puede considerarse como real para la razón. La razón práctica, con su dinamismo interior, está aparte. La separación, entonces, se ha consumado al establecer como coexistentes dos fuerzas con tendencias mutuamente destinadas, pero que de antemano se saben incommunicables. Para que aparezca la fe, la razón tiene que abandonar su puesto¹; es decir, hay entre ellas una incompatibilidad lógica.

Resulta en este momento oportuno plantear la pregunta por el lugar que, en una concepción de este tipo, corresponde a la historia. Esta pregunta no es una simple curiosidad, sino que toma en consideración un aspecto esencial —el histórico— de la revelación y de la fe cristianas. ¿Qué puesto corresponde, entonces, a la historia en este pensamiento? Si para la racionalidad separada la historia era una realidad necesariamente devaluada, en la racionalidad pura a la historia le corresponde una función en relación con la razón práctica. La historia —*a posteriori*—

1. Cfr. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, prólogo a la segunda edición, edit. por R. Schmidt (Edición Meiner), Leipzig 1930, p. 28.

no aporta nada sustancial a la razón práctica *a priori*, pero ejemplifica y da apoyo moral a sus reglas propias.

La racionalidad *absoluta*, finalmente, lleva a sus últimas conclusiones los principios de las dos anteriores. Ahora, la identidad entre pensar y ser es total, de forma que, según el conocido principio hegeliano, lo racional es real y lo real es racional. En cuanto a lo histórico, queda incluido en el proceso necesario que sigue el Espíritu, y viene a ser la plasmación fenoménica del mismo esquema dialéctico que estructura cada momento de la evolución. La historia forma parte del devenir necesario del Espíritu que se dirige siempre hacia formas más plenas de ser hasta llegar a la totalidad escatológica de sus realizaciones. Pero aquí, la historia no es ya una realización de la libertad, sino la pura manifestación, esencialmente relativa a su propio acontecer, del devenir necesario del Espíritu; o, si se prefiere, el modo —no la realidad— como se presenta el Espíritu a sí mismo.

El proceso seguido por la razón ha concluido en el callejón sin salida de la separación entre lo racional y “lo demás”. Lo racional es ordinariamente lo científico y técnico de que se ocupa una razón técnica e instrumental. Sucede, además, que un nuevo estado de la razón, la razón comunicativa, ha tomado este tipo de conocimientos y los ha presentado con un aura de seriedad y respetabilidad, hasta el punto de que ponerlos en discusión llega a significar una oposición al progreso. En cuanto a “lo demás”, se refiere al dominio de la libertad, o, más en concreto, a la esfera de lo personal, de los valores, de la afectividad, del *ethos* y *pathos*, de la religiosidad y de las creencias (presentadas a veces al lado de las supersticiones).

La penetración de una razón científica en estos terrenos ha traído una nivelación de la rica realidad personal en el orden de lo científico, con el resultado de que el relieve de lo personal que no puede ser reducido a ciencia acaba siendo interpretado como una expresión de patología individual o colectiva (psicoanálisis, por ejemplo), o de la alienación (social o al menos sociológica: marxismo y capitalismo). El paradigma de la racionalidad es ahora, en muchos casos, la inteligencia artificial, la robotización. Pero el hombre se resiste irremediablemente a ser objeto solamente del pensamiento cuantitativo; no admite ser considerado ni como un robot ni como un número.

La propuesta de razón que aparece en la *Fides et Ratio* no es restauradora, porque no se presenta como alternativa en la discusión filosófica sobre la razón, sino que trata de rehabilitarla. Detrás de esa propuesta hay principios y opciones filosóficos, sin duda, pero ella misma se concibe más aquí, es decir, en una racionalidad consciente de su historia reciente, pero al mismo tiempo por encima de la discusión propia-

mente crítica de la modernidad. Esto no supone volver a una fase pre-crítica, sino simplemente afirmar la no identificación absoluta entre crítica y racionalidad. Vista la situación actual, resultado lógico de la evolución del pensamiento moderno, la Encíclica de Juan Pablo II puede con todo derecho aspirar a situarse en un nivel plenamente racional, distante al mismo tiempo de la ingenuidad y de la sospecha.

El carácter abierto de la racionalidad es presentado por la *Fides et Ratio* como “el deseo de la verdad [que] mueve a la razón a ir siempre más allá” (n. 42). La apertura de la razón necesita ser corroborada por la audacia: “... es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos” (n. 56). Se trata de una “apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquel que lo perfecciona todo” (n. 97). La razón entonces se ve impulsada a abrirse a la revelación (cfr. n. 13), y es movida por la fe para “salir de todo aislamiento y apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero” (n. 56). Y es que la fe, lejos de limitarla, hace audaz a la razón, como se lee en la hermosa expresión del número 48: “A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón”. Ese impulso de la fe alcanza a la teología, que “ha estimulado ciertamente a la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios” (n. 101).

He citado algunas expresiones de la *Fides et Ratio* en las que se habla del carácter abierto de la razón. Ahora deseo detenerme en el examen de un texto de la Encíclica que presenta las bases antropológicas de esa apertura. Se trata del número 33 que cierra –con el 34– el capítulo III (“Intellego ut credam”). En ese pasaje, que voy a citar por extenso, el Papa ofrece, en primer lugar, un resumen de lo que ha ido afirmando hasta ese momento: “El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto. Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer la verdad”. Al lector avisado no se le escapa el carácter amplio con que es presentada la verdad “más allá de verdades parciales, factuales o científicas”. Se trata de la verdad grande, la que tiene que ver con la totalidad de la existencia porque se refiere a la realidad sin limitaciones.

De esa verdad “vital y esencial” para la existencia del hombre, el Santo Padre afirma que “se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma”. Ese abandono es

un acto racional, ya que “también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera”. Y, frente al clima de sospecha y de desconfianza que frecuentemente rodea la investigación especulativa, recuerda la doctrina de los antiguos filósofos que consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar. La consecuencia de todo ello es que el hombre, que es un ser que busca la verdad, es también inseparablemente el que busca alguien de quien fiarse. “La fe cristiana –añade Juan Pablo II– le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esa búsqueda”.

No es la razón (pura, separada ni siquiera absoluta) la que mide la verdad. Es más bien la verdad, que para el hombre no es solamente una curiosidad ni meros datos, sino verdad unida al sentido de la existencia, la que exige que la razón se abra al tiempo (reconociendo entonces la tradición), a los demás (maestros, amigos) y a uno mismo (totalidad de la existencia). Con ello, lo que prima es la autoridad de la verdad que llega al hombre de formas diversas, y no sólo por vías de conocimiento reducidas a la evidencia, a la verificación y mucho menos al resultado o al éxito.

Al reconocer la autoridad de la verdad, la razón no se ve excluida de ninguna vía de acceso a ella, sino que solamente pone de manifiesto la “audacia” de la que es capaz. Lo que sucede es, más bien, que la razón se halla implicada en todas las formas como la persona llega a la verdad, incluida la vía fundamental de la comunicación interpersonal. Como consecuencia, se descubre lo inapropiado de la oposición entre lo que se sabe y lo que se cree, porque creer a otro, o en otro, es una forma de saber. Más aún, como recuerda la misma Encíclica, el hombre es un ser que vive de creencias, de verdades que recibe, actuando, al hacerlo, de modo plenamente racional (y sería irracional oponerse a ellas por el puro hecho de no poder desentrañarlas). Las certezas humanas provienen sobre todo del creer.

¿Qué significa creer?

La base de las relaciones entre la fe y la razón, y entre la filosofía y la teología se halla en la comprensión de lo que significa “creer” referido a la revelación cristiana. La historia es rica en ejemplos en los que la fe religiosa en general, y la fe cristiana en particular, es presentada como sinónimo de explicación ingenua, cuando no de forma de pensar mítico o simplemente de superstición. No sería necesario llegar hasta A. Comte para encontrar rastros de esta forma de ver las cosas. En lo que se refiere a su comprensión de la fe, la razón ilustrada no ha evolucio-

nado, e incluso ha llevado su influjo hasta terrenos cercanos a la teología y a la exégesis modernas.

Refiriéndose al creer, San Agustín lo describía como *cum assensione cogitare*². En su simplicidad, esta expresión encierra una gran tensión que ha sido puesta de relieve por Santo Tomás³. Pensar con asentimiento incluye opuestos como la incondicionalidad del creer y la búsqueda de comprensión⁴. ¿Cómo puede darse un asentimiento independientemente de la investigación racional que podría conducir a él? ¿No será la fe por eso mismo un caso de credulidad, tal vez más elaborado, pero en último término creencia sin razones? O, finalmente, ¿son el asentir y el pensar fases sucesivas que sólo una razón analítica puede discernir? En todos estos casos, la separación entre el pensar y el asentir afectaría a la unidad del acto de creer del sujeto, lo cual haría imposible una relación auténtica del creer y del saber en el lugar único en que se pueden dar de hecho: en el propio creyente.

El pensamiento cristiano entiende el pensar con asentimiento de una manera sintética, como un acto en el que los dos elementos se condicionan, y sólo de ese modo dan lugar a la fe. Un asentimiento desligado del pensar es posible, pero no es fe, lo mismo que un pensar independiente del asentimiento. Por esa razón, la fe es conocimiento, un conocimiento específico, irreducible a cualquier otro tipo, pero conocimiento verdadero. El que cree, sabe.

¿Cómo se justifica un conocimiento como el de la fe? Se justifica porque sólo mediante ella es posible acceder a la realidad-verdad a que se refiere, la cual, en su ser íntimo, no pertenece a este mundo. Llegamos así a la cuestión esencial que está presente, aunque sea implícitamente, en toda referencia a la fe: la revelación de Dios. La fe no es una autoposición del sujeto, ni mero postulado de su obrar moral, ni siquiera, podría decirse, una realidad en sí misma, o un acto sustantivo, sino respuesta del hombre a la autocomunicación de Dios en Cristo. Es la intervención humana radical en el diálogo abierto por la iniciativa reveladora de Dios.

La revelación implica la trascendencia de la verdad no sólo respecto al propio conocimiento actual, sino incluso respecto a toda posibilidad de conocimiento futuro. Esta verdad trascendente recibe el nombre de “misterio”. Ahora bien, parte de las dificultades que se oponen al carácter racional de la fe proceden de una interpretación reductiva de su naturaleza, entendida en ocasiones como puro asentimiento a una ver-

2. SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5.

3. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1.

4. Ver el comentario a esta cuestión de PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, pp. 332-335.

dad. Es, por eso, especialmente oportuno recordar la célebre afirmación de Santo Tomás de que “*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*”. La fe se dirige a una realidad, y concretamente a una realidad personal: al “misterio de Cristo” reconocido en su verdad mediante el asentimiento (*oboedientia fidei*), y acogido en su realidad entregada a través de la adhesión (*oboedientia amoris*).

Las relaciones entre verdad y misterio dependen también de la comprensión de la revelación y de su relación con la razón. El intento idealista de someter la revelación a la razón priva de importancia y seriedad a la revelación –que no sería más que la forma histórica como tiene lugar el descubrimiento dialéctico de la verdad– y anula el misterio, reducido a momento transitivo para la formación de la idea. Por otro lado, el racionalismo niega a la revelación –como ya se ha visto anteriormente– el valor de conocimiento, y confina al misterio a la región de lo irracional, a ser mito o superstición (cfr. FR, n. 48). Frente a todo ello, la propuesta cristiana, que la Encíclica presenta de nuevo, afirma el valor de la revelación como medio de llegar a la verdad, y la densidad ontológica del misterio que se acepta por la fe. Para la razón que se muestra celosa de su pura autonomía y recelosa del carácter cognoscitivo de lo creído, la separación de la fe trae consecuencias ruinosas para la misma razón y concretamente la de no poder recorrer sino “caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final” (n. 48). La separación de la revelación y de los misterios conduce a una razón truncada y débil, cerrada a la búsqueda metafísica de las preguntas últimas del hombre, y concentrada “en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales” (n. 61).

La apertura a la fe, o al menos el reconocimiento de la legitimidad racional del creer, afecta, por tanto, a la comprensión misma de la razón. Y así, la *Fides et Ratio* relaciona el inagotable deseo de conocer que tiene el hombre, con su “constante apertura al misterio” (n. 71). Esa apertura puede ser confirmada o negada por la razón, con efectos consiguientes sobre la misma razón. Por eso, la Encíclica anima a la reflexión filosófica “para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio” (n. 51).

Se tiende a pensar que los misterios se refieren al ser íntimo de Dios. Es innegable que así es. En Dios se da la “plenitud del misterio” (n. 17). Misterios que suponen verdaderos retos para la reflexión filosófica son la Encarnación (n. 93), y la *kénosis*, la Cruz de Cristo (nn. 23, 93). Pero el misterio de Dios tiene su prolongación en el misterio del hombre. En este punto se hace necesario precisar, una vez más. El misterio del hombre no parece que se pueda plantear en el mismo nivel del misterio de Dios, y por ello algunos proponen que se evite el término

misterio para referirse al hombre, y se acuda más bien a “enigma”, “problema” o algo semejante. El enigma del hombre vendría a ser el conjunto de preguntas que acompañan inevitablemente a la existencia humana y cuya respuesta se presenta, al menos, como problemática. Se trataría de la versión fenomenológica del problema del sentido, tal como la presenta también la *Fides et Ratio* en varios lugares.

Ahora bien, si se piensa que todo el problema reside en ofrecer unas respuestas a preguntas e interrogantes del hombre, se caería en un error. No se llega verdaderamente al sentido simplemente porque ya no haya más preguntas. El esquema pregunta-respuesta; inquietud-quietud; estímulo-satisfacción, u otros semejantes, dejan intocado el problema real del sentido del hombre. Se puede lograr tener narcotizada a toda la humanidad, en un estado de satisfacción y quietud, y, sin embargo, no atisbar ni de lejos el sentido. Al afirmar que el hombre es un buscador de la verdad, se desata un poder saber que empuja en la dirección del misterio de Dios. Cabe ciertamente ofrecer explicaciones reduccionistas del hombre, al que sólo le interesaría el dominio, el placer o el tener, que sólo dejan a la inquietud por saber un rincón en la evolución de los sueños de la humanidad. Ésta sería la vida entendida como juego, como el “*divertissement*” pascaliano. En ese sentido, no habría más enigma humano que el de lograr una versión económica adecuada para garantizar una ordenación de relaciones y bienes que fueran suficientes y abundantes para todos.

La realidad, sin embargo, es otra. La pregunta por el sentido es radical, en la línea del interrogarse heideggeriano de por qué el ser en lugar de la nada; o como la plantea *Fides et Ratio* “en la pregunta metafísica radical” (n. 76). Y para esta pregunta no existe más respuesta *satisfactoria* que la que viene de la revelación, y concretamente de la encarnación de Dios y de la Cruz de Cristo. Y así es como el misterio revelado (de Dios, de Cristo) da a conocer el misterio del hombre, que cuenta también con dimensiones reveladas, a las que solamente se llega a partir de lo creído. Éste es, a mi entender, el sentido profundo de la afirmación del Vaticano II, citada en tan numerosas ocasiones por Juan Pablo II: “En verdad, el misterio del hombre sólo se ilumina a la luz del misterio del Verbo encarnado” (*Gaudium et spes*, n. 22). A lo cual se podría añadir que el misterio del hombre es también camino para conocer mejor el misterio de Dios.

Si se admite lo anterior, no habrá inconveniente en aceptar que la “constante apertura [del hombre] al misterio y su inagotable deseo de conocer” (n. 71) le sitúan en una disposición abierta para enfrentarse con un horizonte de realidad al que solamente se accede por fe. Es cierto que esa aceptación va acompañada necesariamente de un, digamos,

sacrificio de la inteligencia; pero sería una visión unilateral si se considerara que ese sacrificio sólo tiene un valor negativo. Difícilmente se encontraría hoy alguien que dijera como Clifford: “Es malo siempre, en cualquier parte y para cualquier persona creer algo sin evidencia suficiente”. En toda creencia –y las creencias son el origen de la mayor parte de las certezas humanas, y desde luego de las más “interesantes”– hay una sumisión de la inteligencia, una “obediencia” en terminología paulina. No por ello deja de tener relación con el conocimiento. Así lo ponen de relieve en nuestro tiempo diversas instancias, como la filosofía de la ciencia, que reconoce un papel fundamental a las hipótesis; la antropología existencial, que encuentra en las creencias fundamento e impulso para la vida humana que solamente se puede realizar en la medida en que se proyecta en un futuro en que se cree; y la filosofía personalista, que ha insistido, por su parte, en la importancia que tiene el creer como modo de relación de la persona con la realidad, y de las personas entre sí.

La relación de la razón con la fe tiene lugar en el propio itinerario hacia la fe, en el que la razón tiene un papel insustituible, así como en el acto por el que la fe busca entender (teología). Pero además, la razón se encuentra de otras maneras con la verdad revelada. Dos al menos son posibles. La primera cuando a la razón se le presentan afirmaciones cuyo origen es la revelación. Frente a este tipo de conocimientos son posibles diversas reacciones, pero la menos racional es la que lleva al rechazo prejudicial, *a priori*, sencillamente porque no procede de la razón. La posibilidad –opción– más lógica es el examen de esas afirmaciones, el pensarlas desde el punto de vista de la razón para determinar su consistencia ante el juicio racional. “El filósofo –había escrito Gilson– puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón”⁵.

Junto a ese encontrarse ante una verdad ya formulada cuyo origen es revelado, hay además para la razón la posibilidad de “explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer” (n. 73). En este sentido, la razón se encuentra en el nivel objetivo, en el que se ve impulsada a “explorar –tómese nota de la repetición del verbo– el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original” (n. 76). Valdría la pena detenerse en estos dos ejemplos, a los que se podrían añadir otros, para examinar sus

5. GILSON, É., *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962, p. 223.

posibilidades de examen racional. Quizá entonces el filósofo descubriría en ellos principios que iluminan el problema de la libertad y del destino del hombre así como el problema del mal.

Y añade Juan Pablo II: “Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional” (ibíd.). Una idea semejante aparece un poco después: “En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada” (n. 80).

La audacia de la razón tiene un punto de llegada, que es la apertura a la fe, la disposición a aceptar la verdad grande por la autoridad de la misma verdad conocida, ciertamente, en un encuentro interpersonal: con Cristo en la tradición de los creyentes.

La racionalidad teológica

Comprendida la fe en su dimensión plena, estamos en condiciones de afrontar la naturaleza de la racionalidad teológica, conscientes de que su afirmación despierta recelos en una parte del pensamiento que no logra superar la contraposición entre racionalidad y fe. Este fenómeno es nuevo para la historia del pensamiento cristiano, que se construyó precisamente en cuanto proceso de confluencia entre lo sabido y lo creído: después de la desconfianza inicial de los creyentes en relación con la filosofía, los Padres “acogieron plenamente la razón abierta a lo absoluto y en ella incorporaron la riqueza de la Revelación”, o, como afirma un poco antes la misma Encíclica, “fueron capaces de sacar a la luz plenamente lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en el pensamiento de los grandes filósofos antiguos” (n. 41). Fueron, en definitiva, asimilando diversos sistemas filosóficos, con la preeminencia final del platonismo agustiniano y —ya en plena Edad Media— de la filosofía aristotélica⁶. Ese edificio especulativo se vino abajo en el pensamiento moderno, que estableció la separación como principio.

La consecuencia de esa separación afectó de lleno a la teología. La teología se vio relegada desde fuera a la condición de lo no universal, de lo particular, de lo propio de quienes tienen fe y por eso se sitúan fuera del ámbito universalizador de la razón. El resultado fue un progresivo estado de inferioridad de la teología, que experimentaba al mismo

6. Por eso puede recomendar la *Fides et Ratio* a los teólogos que sigan el ejemplo de los Padres y de los grandes teólogos cristianos “que destacaron también como grandes filósofos” (n. 74).

tiempo la seducción y el temor ante la razón. La verdad se fragmenta: ya no hay una única verdad que se conoce de diversos modos (por fe o por razón), sino una verdad de la razón y una “verdad” de la fe que no puede reclamar un valor necesario ni universal. Esto llevó a un fenómeno interior a la propia teología, en la que se dio un corrimiento del método y de la problemática propios hacia aspectos más formales, lo cual condujo a una cierta pérdida de su cometido específico. El esfuerzo de los teólogos perseguía situarse en el nivel de la razón, sin advertir que, al haberse separado ésta de la fe, también ella había quedado herida. Así lo muestra la evolución posterior de la misma razón, que ha debido ella sola dar cuenta del todo, oscilando entonces entre la absolutización y el reduccionismo. De este modo, la *Fides et Ratio* puede referirse al devenir de la filosofía en el idealismo, marxismo, positivismo, nihilismo, eclecticismo, historicismo, “modernismo”, cientificismo pragmatismo, pensamiento débil (postmodernidad) (cfr. nn. 46; 86-91).

La condición para poder hablar con sentido de racionalidad teológica pasa por la relación de la fe con la verdad, y de la fe con la filosofía. De ahí la reclamación que la Encíclica hace a los teólogos de que no caigan en la tentación de desinteresarse por la filosofía (cfr. n. 68). Y avisa: “Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe” (n. 77). Privada de la relación con la verdad –*Fides et Ratio* dice “sin un horizonte metafísico”– la teología “no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa”, lo cual “no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada” (n. 83).

No puede existir, por tanto, auténtica teología sin filosofía. Y no porque sea necesario acudir a la ayuda de uno u otro sistema de pensamiento, sino, primariamente, porque la fe exige la crítica, es decir, el examen racional, con la seguridad de que puede justificarse ante ella. ¿No es demasiado atrevida esta pretensión? ¿No es precisamente la fe resultado de la aceptación, más allá de toda crítica, de una palabra de autoridad?

En las preguntas anteriores, en las que se hace patente el temor de que si se toma en serio la crítica los efectos sobre la fe sean destructores, opera una confusión de fondo, comprensible, pero que impide una percepción acertada de las cosas. Es correcto afirmar que la fe es un principio subjetivo distinto de la razón. Pero la fe es mucho más, y concretamente, para entenderla hay que tomar en cuenta su referente objetivo, que es la revelación. Por su dependencia de la revelación, la fe no está en inferioridad de condiciones respecto a la razón a la hora del examen crí-

tico. Solamente la crítica radicalizada que niega la revelación afecta negativamente a la fe. En este último caso —es decir, privada de su auténtico referente—, la fe estaría condenada a expresar lo no racional.

La fe se autocomprende, por tanto, en relación con la revelación, no con la razón. La revelación es su principio, su referente, su “objeto”, su “realidad”. Por este origen la fe no está al lado de la razón a la hora de expresar lo humano, sino en la formalidad de “lo otro”, de “lo diverso” de la razón. La fe teologal es la respuesta a la revelación, y bajo este aspecto expresa lo humano, precisamente lo humano en cuanto abierto a la revelación, no en cuanto alternativo a la razón⁷. Lo que está al lado de la razón, y a lo que, por tanto, se dirige la crítica, es a la expresión de la fe que tiene que mostrar su consistencia ante el ejercicio de una razón coherente y rigurosa.

El resultado de ello es la construcción de la racionalidad teológica. Y así, por ejemplo, recuerda el texto papal que a la teología dogmática le compete formular “expresiones conceptuales elaboradas de modo crítico y comunicables universalmente” (n. 66). Más aún, el trabajo teológico es “obra de la razón crítica a la luz de la fe [...], presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente” (n. 77).

La razón teológica, en consecuencia utiliza los recursos metodológicos de la ciencia y está esencialmente abierta al diálogo. La teología no es un discurso cerrado, reservado para el cenáculo de los teólogos por exigir una claves de interpretación con que los demás no cuentan. Sucede, por el contrario, que la reflexión teológica es susceptible de valoración por científicos y filósofos, en la medida en que se ocupa de cuestiones comunes con los campos de éstos. Precisamente en el diálogo vivo con ellos mostrará su consistencia como discurso susceptible de examen racional, aunque nunca podrá ser reducido a la filosofía ni a ciencia.

Para que este diálogo sea eficaz, es preciso fijar claramente los respectivos puntos de partida y la mutua implicación que se da en los diversos modos de afirmar lo real. Un ejemplo de ello es lo que la *Fides et Ratio* recuerda a los teólogos: que el *intellectus fidei* necesita recurrir a la filosofía del ser, la cual “debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados” (n. 97). Al mismo tiempo, la Encíclica afirma con claridad la necesidad de que “teólogos y filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad” (n. 79). Esta autoridad de la verdad, finalmente, tiene que ver con Cristo. Y así, con una afirmación de gran

7. Cfr. COLOMBO, G., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, p. 8.

audacia, *Fides et Ratio* afirma: “La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hace crecer (cfr. Ef 4, 15) tanto la teología como la filosofía” (n. 92).

Retengamos esta última afirmación: “La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal...”. A este respecto parece que la relación de Cristo-verdad con la filosofía y con la teología es asimétrica, ya que en realidad Cristo representa el misterio del que se ocupa cabalmente la teología, en tanto que la filosofía está como a la espera de que se le formule el misterio. Este planteamiento debe ser completado por dos cuestiones ulteriores. La primera se refiere al límite de toda consideración objetiva (filosofía-teología), lo cual obliga a ir más allá, a los sujetos concretos (filósofos, teólogos) en quienes aquellas existen, ya que son las personas las que necesitan vivir su fe y su razón en unidad. La segunda consideración nos lleva al carácter definitivo de la respuesta de la fe, la cual es *dada* a todos los creyentes, más allá de cualquier modo puramente racional de búsqueda de la verdad.

Si se tiene en cuenta lo que se viene diciendo, el teólogo ve aclarada e iluminada su insustituible tarea de servicio a la racionalidad de la fe. Se entiende entonces que la necesidad de la filosofía para el quehacer teológico no consiste en la incorporación extrínseca de reflexiones ajenas (filosóficas), sino en la capacidad de que el teólogo sea también filósofo, como ya se ha afirmado anteriormente. A este respecto es importante entender que la teología no es un híbrido de pensamiento filosófico y textos bíblicos. La propia razón teológica genera una reflexión que enriquece el acervo del saber y de la comprensión de la realidad. En este sentido se debe entender la referencia de Juan Pablo II a “todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (n. 76).

La racionalidad teológica parte de hechos, de aquellos hechos reveladores (incluyendo a este respecto la palabra como un hecho) caracterizados por la libertad y el amor de Dios, hechos, por tanto, gratuitos, independientes de toda concatenación necesaria. Una vez fracasada la tentativa racionalista de someter la revelación a una explicación apriorística, restan todavía residuos de aquella mentalidad, ante la cual la racionalidad teológica puede aparecer como algo menor y constitutivamente débil, ya que se construye a partir de esos hechos, hechos que resulta imposible integrar en un sistema regido por la ley de una coherencia necesaria y plena. En este contexto, la renuncia al control de la verdad y de los hechos que conlleva la fe supondría para la teología —en cuanto reflexión *a posteriori* de la revelación— un limitarse a la búsqueda de razones fundadas en la analogía; es decir, a la elaboración de argumentos de congruencia o de conveniencia.

Pero la teología no se limita justificar en la medida de lo posible y desde abajo la racionalidad de la fe. Su explicación de la realidad una –y a este respecto resulta indiferente que se trate de lo racional o de lo revelado–, en la medida en que ofrece una explicación última, es fuente de inteligibilidad para comprender la realidad en su sentido más profundo. A la luz de estos principios, también el filósofo creyente se ve afectado, ya que persigue un camino racional para alcanzar una verdad a la que, por la fe, ya ha llegado. Gracias a ello, está en situación de hacer el camino de vuelta y, a partir de lo creído, llegar a lo sabido; es decir, de poner en ejercicio una *fides quaerens intellectum*. De esta manera se completa la unidad entre filosofía y teología: no se puede ser teólogo si no se es filósofo (*nemo theologus nisi philosophus*, afirmaba el aforismo clásico); a su vez, el filósofo creyente es necesariamente también teólogo.

A los teólogos se les presenta el reto de servir a la racionalidad del misterio cristiano sin reduccionismos ni separaciones indebidas. Deben, en consecuencia, como se ha expresado anteriormente, elaborar de forma crítica una reflexión sobre la fe revelada; o, si se prefiere, deben dar cuenta de la verdad del misterio de manera consistente ante las preguntas de la razón, sin por ello convertir su discurso en filosofía. La tarea de la razón teológica es formalizar la inteligibilidad de la revelación de forma satisfactoria para la razón crítica. La razón teológica se distancia de la razón pseudocrítica que ha liquidado la cuestión de la verdad, bien disolviéndola en sentido; bien reduciéndola a la cuestión de “evidencia experimental”⁸. Esta razón pseudocrítica tiende a olvidar que junto al conocimiento científico, y anterior a él, están los conocimientos fundantes que permiten una interpretación global de la realidad.

Pero al enfrentarse con hechos y palabras reveladores y salvadores, el servicio que la teología presta a la racionalidad de la fe no puede ser meramente intelectual. Su preocupación por la verdad va necesariamente acompañada de una relación con el misterio, siendo ambos, aspectos inseparables de una misma actividad. Ello significa que, además de pensado, el misterio debe ser vivido, y esa vivencia no es ajena a la racionalidad con que se comprenden los mismos misterios. La vivencia, por su parte, no debe encerrarse en sí misma, en una experiencia autofundada, sino abrirse a la comunicación y a la valoración racionales. De este modo, la fe pensada y vivida se prolonga en el diálogo y se encarna en el testimonio.

La racionalidad de la fe alcanza su coherencia suprema en el testimonio porque, para el testigo, un ejercicio inmoderado de la racionalidad siempre es equilibrado por lo que él mismo ha experimentado. Así,

8. *Ibíd.*, p 10.

por ejemplo, el testigo de que Aquiles alcanza a la tortuga quizá no esté en condiciones de explicar el problema del movimiento, pero *sabe* que realmente la alcanza, y por tanto, que la afirmación *racional* de que no puede alcanzarla responde a un problema mal planteado o mal resuelto. De modo semejante, a la experiencia del límite en el examen racional de la fe le sucede otra experiencia, y ahora de superación, en el sentido de un saber, de una sabiduría que se alimenta del contacto directo con la realidad. La teología, entonces, muestra una dimensión que le es consustancial: la de ser no sólo *intellectus fidei*, sino también *affectus fidei*.

Conclusión

¿Qué dice la *Fides et Ratio* a los teólogos?, era la pregunta de la que arrancaban nuestras reflexiones. Podemos retomarla ahora de nuevo, dejándonos guiar por las palabras de Juan Pablo II contenidas al final de su argumentación. “Al concluir esta encíclica –leemos en el número 105– quiero dirigir una ulterior llamada a los teólogos a fin de que dediquen particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios y realicen una reflexión de la que emerja la dimensión especulativa y práctica de la ciencia teológica”. Lo que la *Fides et Ratio* pide a los teólogos, en consecuencia, es que hagan ciencia teológica, verdadera ciencia, sin reduccionismos, incorporando todos los recursos de la racionalidad para mostrar el sentido profundamente humano de la revelación de Dios. Esto exige, al mismo tiempo, el reconocimiento de la teología como saber racional por parte de los demás saberes, capaz, por ello de “entrar en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios” (ibíd.).

Al final, lo que resulta ineludible es el encuentro, “la relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico”, que es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana. Es la sabiduría que permite encontrar, conocer, gustar y vivir la Verdad que el hombre busca más allá de sí mismo.